Estruturas e Estratégias

DAVID MAYBURY-LEWIS

Fiquei emocionado pela honra que a Associação Brasileira de Antropologia me fez, quando me convidou para pronunciar a palestra formal de sua reunião de 1986. Quero começar, então, com um depoimento pessoal, para mostrar porque este acontecimento é o mais gratificante da minha vida profissional.

Minha primeira vinda ao Brasil foi motivada por um impulso romântico. Naquela altura o Brasil era para mim um país exótico onde eu poderia fazer pesquisa de campo entre os índios. Mas felizmente não ficou nisto. O Brasil para mim jamais transformou-se num simples "caso" a ser estudado para demonstrar teorias gerais; muito pelo contrário, rapidamente transformou-se num país que eu havia de certo modo adotado e ao qual permaneceria sempre emocional e intelectualmente comprometido. Isto se deu porque logo encontrei colegas e companheiros de pesquisa que compartilhavam minhas preocupações intelectuais, especialmente no período em que eu estava dirigindo um projeto de pesquisa no Brasil Central que dependia do esforço colaborativo de antropólogos brasileiros e norte-americanos sob o patrocínio conjunto da Universidade de Harvard e do Museu Nacional[1]. Contudo, só comecei a sentir-me parte da antropologia brasileira quando voltei ao Museu Nacional nos anos 1969-70 para juntar-me a Roberto Cardoso de Oliveira na implantação do novo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Porém, mesmo o prazer de ter podido prestar aquela contribuição para o desenvolvimento da antropologia no Brasil não pode ser comparado ao prazer de ser convidado a falar perante a ABA, pois só então senti-me finalmente enturmado.

Estas reflexões me levaram a pensar no meu trabalho e na sua relação com a antropologia brasileira; me levaram a refletir também sobre a dialética

1. Para detalhes deste projeto e de seus integrantes, veja Maybury-Lewis 1974:14.

Anuário Antropológico/86
Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1988

entre a antropologia brasileira e a antropologia internacional, já que meu trabalho pretende contribuir para as duas simultaneamente. Gostaria então de começar por tecer algumas considerações oriundas das pesquisas feitas em anos recentes no Brasil Central.

Lembro-me que a minha monografia sobre os Xavante foi mal-entendida por vários comentaristas fora do Brasil quando apareceu em 1967. Eu sei que é uma deformação profissional de autores sentirem-se mal-entendidos, e não vou aproveitar esta oportunidade para impor a minha própria versão da verdade. Quero examinar o mal-entendido, porém, porque é em si mesmo interessante, pois aponta para certos problemas da teorização antropológica, e são estes que quero discutir.

Meu livro, que saiu recentemente em português sob o título de *A Sociedade Xavante* (1984), foi criticado numa resenha por ter misturado níveis diferentes de análise (Shapiro, 1972). Esta crítica serve como ponto de partida para esta conferência, porque a "confusão" apontada entre o nível estrutural e o nível estratégico não representou para mim de fato confusão alguma. Pelo contrário, o que o resenhista apontou como "confusão de níveis" foi na realidade minha tentativa consciente de transcender o que eu considerava (e ainda considero) uma oposição estéril entre estrutura e estratégia.

Outro resenhista (que gostou do livro) observou, com preocupação, que eu teria descrito os Xavante "como tendo uma sociedade organizada de uma maneira muito mais fluida que os outros grupos Jê até agora descritos" (Leacock, 1968:582). Ora, as feições da sociedade Xavante apresentadas por mim devem *surpreender* ou *aparentar fluidez extraordinária* somente a quem pense em termos de teorias prévias sobre a organização social de populações tribais.

Sabemos que estas teorias foram originalmente desenvolvidas na base de pesquisas feitas na Austrália e no Oceano Pacífico. Tendiam a enfatizar cada vez mais a natureza estruturada das sociedades tribais. Esta tendência atingiu seu apogeu (alguns diriam seu *reductio ad absurdum*) no famoso livro de Radcliffe-Brown intitulado *The Social Organization o Australian Tribes* (1931)[2]. Mais tarde, os africanistas britânicos insistiram em modelos que focalizavam sistemas de linhagens como base da ordem social de muitos povos africanos. Até mesmo a famosa revolta contra a teoria africanista de descendência procurou substituir esta última pela teoria de aliança que, em vez de focalizar a ordem social, deu ênfase à ordem conceitual.

Resultou disto que os trabalhos pioneiros de Curt Nimuendaju sobre os povos da família lingüística Jê foram interpretados por meio destas teorias. De certa maneira até foram escritos de acordo com elas, já que Nimuendaju cos-

---

2. Veja minha crítica à tipologia australiana de Radcliffe-Brown (Maybury-Lewis 1968:347-8).

tumava mandar seus relatórios para Robert Lowie, então professor de antropologia na Universidade de Califórnia (Berkeley). Lowie não somente traduzia e publicava os relatórios, como também os organizava em livros em conformidade com as teorias vigentes.

Uma vez que as sociedades Jê foram comparadas com as australianas[3], os antropólogos logo começaram a percebê-las como sendo rigidamente estruturadas e a buscar as raízes desta estruturação nos grupos de descendência, nas metades exogâmicas e assim por diante. Mostraram-se então perplexos quando verificaram que os grupos de descendência Jê não eram linhagens "verdadeiras" (quer dizer, que não eram linhagens africanas) e ainda mais perplexos quando descobriram que as "metades" Jê talvez não eram propriamente metades e muitas vezes não eram nem exogâmicas. A tendência então – tendência que se encontra até nos livros do próprio Nimuendaju – era de explicar as discrepâncias entre os dados e as teorias, culpando os dados por serem derivados de sistemas mudados pelo contrato com a sociedade brasileira envolvente.

Assim, talvez fosse de se esperar que minha tentativa pioneira de elaborar novas categorias para a análise da sociedade Xavante fosse mal-entendida. Hoje em dia sabemos que precisamos de novas categorias de análise não somente para os Xavante, senão também para os Jê e, de uma maneira geral, para as sociedades tribais da América do Sul. A conseqüência desta constatação não é absolutamente que, passada a época dos modelos australianos, ou africanos ou asiáticos, agora tenha chegado o momento dos modelos sul-americanos. Tal conclusão nos levaria fatidicamente a repetir os erros do passado, impondo um modelo regional sem perceber que esteja furado, assim que aplicado fora de seu contexto. O problema no fundo é outro. Precisamos não somente de novos modelos para as sociedades indígenas da América do Sul – modelos que eu estava começando a elaborar em *A Sociedade Xavante*; necessitamos também de uma nova abordagem à problemática da estrutura social, para poder sair do regionalismo e começar a elaboração de verdadeiras teorias, isto é, de teorias gerais.

Esta nova abordagem terá que solucionar outro problema proveniente das análises tradicionais, isto é, a preocupação com as estruturas nítidas. As pesquisas feitas no Brasil Central desde a aparição do meu livro sobre os Xavante confirmam que "o caráter fluido e pouco comum" atribuído às estruturas sociais Jê não é particularmente fluido nem tão fora do comum. Esta fluidez aparente resulta do método de análise seguido – método que recusa separar a análise das ideologias e teorias sociais dos povos estudados da análise de suas instituições e estratégias de ação social. Deste método sai uma visão

3. E esta comparação tão óbvia surgiu cedo (veja Kroeber, 1942).

diferente, menos formal e talvez menos elegante dos sistemas abordados. Eu diria, portanto, que a aplicação de um método semelhante em outras áreas do mundo daria uma visão igualmente "fluida" dos sistemas aí encontrados. Parece então que as estruturas formalíssimas apresentadas com tanta freqüência por antropólogos como "modelos" de sociedades analisadas são uma espécie de ilusão ótica, a sua qualidade aparentemente nítida sendo mera função da técnica de análise adotada.

Convém aqui lembrar que os modelos analíticos mais influentes no estudo de estrutura social têm sido aqueles que foram os mais elegantes e, do nosso ponto de vista, mais ilusórios[4]. Foram, porém, combatidos e questionados mesmo no período de sua maior influência. Malionowski opôs-se explicitamente aos procedimentos teóricos de Radcliffe-Brown, que ele considerava formais e abstratos demais. Raymond Firth desenvolvia uma linha teórica que era de certo modo o pólo oposto da antropologia de Evans-Pritchard. Leach entrou para a análise dos elementos políticos e ecológicos em sistemas de aliança e acabou dando-nos uma visão de sua natureza bem diferente daquela proposta por Lévi-Strauss. Bailey, Nicholas e outros têm insistido que a obra magistral de Louis Dumont dá somente uma visão ideológica e parcial da complexa realidade da civilização indiana. Parece então que estamos frente a um debate perene entre aqueles que nos dão uma visão bem nítida de estrutura e outros que criticam, implícita ou explicitamente, esta visão como incapaz de levar em consideração estratégias de comportamento humano.

Por que esta divisão persiste na teorização antropológica? Temos mesmo que escolher teoricamente entre estrutura e história, sincronia e diacronia, modelo e ação, regra e improvisação? Acho que não. Acho, pelo contrário, que é de suma importância evitar o Scylla do estruturalismo sem naufragar no Charybdis do transacionalismo. Por isto tenho examinado recentemente várias tentativas teóricas de resolver este dilema. Comecei naturalmente por reler mais uma vez o *Political Systems of Highland Burma* de Edmundo Leach. Reconheci mais uma vez a validade de sua crítica ao funcionalismo estrutural e estático que dominava a antropologia britânica naquela época. Apreciei outra vez a sua tentativa de operacionalizar adequadamente a abordagem estruturalista de Lévi-Strauss. Mas acabei-me perguntando por que um autor, que insistiu explicitamente na necessidade de romper com as teorias de equilíbrio na antropologia social, não pôde na sua própria análise ir além de uma espécie de

4. Parece que isto se explica pelo afã dos antropólogos da época, em fazer da antropologia uma ciência natural.

equilíbrio dinâmico. É curioso também que o livro de Leach tenha inspirado poucas imitações, até mesmo pelo próprio autor, que não deu continuidade a esta perspectiva no seu trabalho[5].

Em compensação, Johnathan Friedman no seu livro *System, Structure and Contradiction*, não somente criticou a análise de Leach, como tentou demonstrar que uma abordagem marxista aplicada aos dados da área possibilitaria ultrapassar o equilíbrio dinâmico da análise de Leach e desenvolver uma teoria de transformações em estruturas sociais. A análise de Friedman foi, por sua vez, rejeitada sumariamente por Leach, que a classificou de "fantasia marxista estruturalista" (1977:16)! Não posso aqui entrar nos detalhes desta polêmica, que exigiria uma análise bastante técnica dos dados provenientes desta região afastada da Birmânia – uma região, aliás, tumultuada por guerras mundiais e locais e onde o tráfico tradicional de ópio é hoje em dia mais forte do que nunca. Mas vale a pena notar que especialistas da área, como Kirsch e Lehman, partindo de pontos de vista bem diferentes, acabam confirmando a famosa "oscilação" da análise de Leach. Neste sentido, um recente artigo inédito e Lehman é de especial interesse, porque aí ele demonstra que as ambigüidades de estado social (tais como aquelas apontadas por Leach) entre os homens que disputam a liderança nestas sociedades, criam pressões inflacionárias, quando estes conseguem encontrar outras fontes de riqueza além das tradicionais e agrárias. Porém, a análise de Lehman, que visa mostrar como estas pressões mudam a ordem sócio-política, mostra ao mesmo tempo que elas criam uma situação de concorrência baseada num debate ético-ideológico entre os partidários do sistema igualitário tradicional e outros que insistem no sistema de caciques verdadeiros. Então, as estratégias sociais combinadas com as novas pressões econômicas tendem a subverter o sistema social – mas existem ao mesmo tempo forças contraditórias, tanto ideológicas como práticas (oportunidades para alcançar vantagens pessoais), que tendem a preservar o sistema. Resulta então que a análise dinâmica de Lehman acaba sendo uma elaboração do argumento de Leach e, como veremos, encontrará seu eco em outras análises que estou para discutir.

Porém, antes de falar delas, preciso mencionar uma outra tentativa famosa de resolver o dilema acima mencionado na teorização antropológica. Refiro-me ao livro de Pierre Bourdieu *Esquisse d'une Thèorie de la Pratique*.

5. Pelo contrário, depois de publicar um livro curioso, e até, vulgarmente materialista (1961), Leach partiu para estudos de comunicação e para análise de mitos e de relatos bíblicos.

Bourdieu nos proporciona uma crítica brilhante do estruturalismo de Lévi-Strauss e de sua fraqueza em explicar o funcionamento real de sistemas sociais. Depois ele tenta demonstrar como as estruturas do pensamento interagem com a prática lógica e com estratégias de ação no chamado "habitus" que possibilita a auto-reprodução de formações sociais. Mas Bourdieu, assim como Leach, não deu continuação à perspectiva aberta pelo seu livro. Deu uma demonstração preliminar de sua teoria da prática na análise dos seus próprios dados argelinos, mas, afora disto, deixou a teoria relativamente sem desenvolvimento. Sobretudo, não a empregou em estudos comparativos e sistemáticos.

Quero mencionar duas tentativas mais recentes de analisar estratégias sociais e de verificar os efeitos destas análises nas estruturas sociais. Paul Spencer tem escrito uma série de trabalhos interessantes (1976, 1978 e outro a sair) focalizando as classes de idade entre os Maasai. Ele acabou utilizando a teoria de jogos para determinar as estratégias ideais a serem seguidas pelos homens Maasai quando passam pelos pontos nodais de conflito do sistema. Mostrou que a teoria dos sistemas, aceita tradicionalmente tanto pelos Maasai como pelos estudiosos de sua sociedade, enfatiza o conflito. Entretanto, a análise de estratégias sociais feita por Spencer indica que, apesar do modelo de conflito, a sociedade funciona como sistema de equilíbrio - sobretudo quando os atores dentro do sistema fazem os maiores esforços para maximizar suas vantagens. A análise chega então a conclusões muito semelhantes àquelas do antropólogo norueguês Fredrik Barth que estudou o equilíbrio instável, porém perene, que reina entre as facções guerreiras dos Pathan no atual Paquistão. Barth (1959) faz uma comparação interessante entre este tipo de sistema e um sistema parlamentar à base de dois partidos, como existe nos Estados Unidos e existia, até recentemente, na Grã-Bretanha.

Outro livro recém-publicado é de interesse especial neste contexto, porque tenta ultrapassar os sistemas de equilíbrio. Falo do livro *The Nuer Conquest* de Ray Kelly. Este autor toma como ponto de partida o artigo de Marshall Sahlins (1961) sobre a linhagem segmentar como mecanismo para a expansão predatória. Explica o expansionismo dos Nuer, no período imediatamente anterior à intervenção do poder colonial britânico, pelos efeitos econômicos que o pagamento do gado, no casamento, tem nas relações de parentesco e, por conseguinte, no sistema político[6]. O livro afasta-se da teoria de

6. É interessante notar que a análise de Lehman também dá ênfase ao papel que os pagamentos de casamento têm nas pressões inflacionárias entre os Kachin. Outros traba-

equilíbrio, não somente na antropologia social, como também na ecologia, pois Kelly termina por uma crítica ao conceito muito empregado na ecologia de *sistema* auto-regulante.

A análise de Kelly chama atenção porque tantos estudiosos anteriores partiram para a crítica da teoria de equilíbrio estático e terminaram, na melhor das hipóteses, com teorias de equilíbrio dinâmico. Aconteceu com Leach e até com Bourdieu. Aconteceu com Spencer e com Fredrik Barth. Mesmo os antropólogos marxistas franceses não conseguiram resolver este problema, embora fosse o problema ao qual se dedicaram explicitamente. Apesar de todo o brilhantismo de seus trabalhos, Godelier acaba nos fornecendo um funcionalismo traduzido para a linguagem marxista[7], ao passo que figuras como Meillassoux e Terray entraram num debate improdutivo sobre modos de produção sem chegar perto de uma teoria geral de mudanças de sistema.

É curiosa a dificuldade de fugir do equilíbrio. Não é difícil de entender porque modelos nativos tendem a ser sistemas de equilíbrio. Não há dúvida que as pessoas – até as mais conservadoras – podem conceitualizar a mudança; podem freqüentemente percebê-la quando ela ocorre. Todavia, preferem geralmente pensar e agir como se elas estivessem dentro de um sistema relativamente estável de equilíbrio. Talvez a experiência recente de inflação incontrolada no Brasil nos tenha feito *sentir* por que as pessoas preferem a noção de estabilidade. Evidentemente, mudanças estão sempre ocorrendo, e mudanças revolucionárias acontecem de vez em quando, mas ninguém nega que a experiência de vida durante períodos de rápida mudança é profundamente inquietante para a maioria, fato que cria problemas para regimes revolucionários como verificamos recentemente na China. Entende-se, então, porque os modelos nativos sejam geralmente modelos de equilíbrio. O equilíbrio é muito mais cômodo.

E os modelos antropológicos? Estes tendem a girar em torno do equilíbrio, porque os melhores (os únicos que merecem nossa atenção) levam a sério os modelos nativos, mas também porque os próprios nativos lutam para

---

lhos têm demonstrado os efeitos econômicos e políticos de mudanças nos pagamentos de casamento na África Ocidental. Parece que este tópico é o que Marcel Mauss chamava de "fato social total", que oferece um excelente ponto de partida para o tipo de análise visado neste trabalho.

7. Veja especialmente a sua introdução a *Rationality and Irrationality in Economics* (1972) e seu artigo "Modes of production, kinship and demographic structures" (1975). Veja também a crítica de Eric Wolf (1975).

defender o equilíbrio de seus sistemas. Então, somente estudos de longo alcance ou estudos feitos em períodos de crise reconhecida captam as mudanças radicais. Estes estudos, sobretudo quando focalizam populações tribais, são dificultados pela intromissão de fatores externos como conquistas, poder colonial, ação da sociedade envolvente e assim por diante.

As pesquisas feitas no Brasil Central nos fornecem um bom exemplo disto. As sociedades indígenas da região são consideradas como exemplos famosos de organização dualista. Esta organização foi originalmente pensada como necessitando duas metades exogâmicas. Foi por isto que Lévi-Strauss tentou incorporar as sociedades do Brasil Central na teoria estruturalista de aliança. Porém, as pesquisas recentes na região, embora confirmando a importância da organização dualista, mostraram que esta não depende de metades exogâmicas e nem mesmo de sistemas de metade. A meu ver, a organização dualista desta região deriva de ideologias de harmonia cósmica e da noção de que as sociedades humanas participam desta harmonia, desde que fazem parte do sistema cósmico. Assim, as instituições das sociedades Jê ou são binárias ou são arranjadas em grupos de contrastes, já que são as expressões sociais de suas ideologias de equilíbrio. Estas organizações dualistas não representam então, como Lévi-Strauss (1959) uma vez sugeriu, cortinas de fumaça ocultando a realidade dos sistemas. Muito pelo contrário, elas constituem a essência da realidade dos sistemas centro-brasileiros. Todavida, elas contêm um paradoxo aparente, pois os povos indígenas da região fazem questão da natureza atemporal de seus sistemas ao mesmo tempo que lutam tenazmente para protegê-los da erosão (Maybury-Lewis, a sair). Mas o paradoxo é apenas aparente, pois os nativos pensam os sistemas como estando em tensão dinâmica. O equilíbrio deles é garantido a longo prazo. A curto prazo, porém, o desequilíbrio é uma ameaça séria. Os índios invertem, pois, o famoso dizer do economista John Maynard Keynes, temendo que "A curto prazo, somos capazes de morrer todos".

Levando a sério estas idéias indígenas, tenho investigado os fatores que ameaçam o equilíbrio de seus sistemas, do ponto de vista dos próprios índios e do ponto de vista dos estudiosos de suas sociedades. Considerei os efeitos da depopulação e das flutuações populacionais, da perda de terras e da remoção forçada para outro *habitat*, dos efeitos gerais de contato com a população brasileira envolvente. Cheguei à conclusão que as sociedades Jê, até agora, têm se adaptado a todas estas circunstâncias, reorganizando suas instituições a fim de manter as suas organizações dualistas em função. Ao mesmo tempo, dediquei especial atenção aos efeitos divisórios das lutas polí-

ticas internas, desde que os próprios índios indicaram estas cisões como ameaça séria a seus sistemas sociais, embora reconhecendo que a organização dualista agia para neutralizar os efeitos destruidores dos conflitos políticos. Verifiquei, portanto, que, mesmo em sociedades extremamente facciosas (como por *exemplo entre os Kayapó e os Xavante) onde o dualismo não é* cuidadosamente insulado contra a ação política, a organização dualista deu provas de sua durabilidade.

As pesquisas entre os Jê confirmam então que a organização dualista é uma teoria cósmica e social com efeitos profundos na vida cotidiana dos índios, mas sem vinculação com instituições específicas. É por isto que tem se mostrado tão adaptável. Esta conclusão nos leva a outro paradoxo. Este tipo de organização adapta-se tão bem às mudanças que é, em si mesmo, de difícil mudança. Não muda, pois absorve as mudanças,[8] mas pode desaparecer e isto é exatamente o que os índios sabem e temem. Desaparece quando os próprios índios desaparece ou quando a cultura indígena desaparece, isto é, *quando os índios abandonam as suas próprias tradições.*

É difícil então analisar as possibilidades dinâmicas destes sistemas, a não ser por análise comparativa. Tais comparações devem descartar o regionalismo já apontado e basear-se em análises globais e dialéticas de organizações duais pelo mundo inteiro e em várias épocas históricas, em análises, enfim, que consigam relacionar estruturas com estratégias e reexaminar as próprias estruturas à luz desta relação.

Demos os primeiros passos para desenvolver tal análise num simpósio recente sobre organização dualista que reuniu especialistas que tinham feito suas investigações na América do Sul, América do Norte, África, Indonésia, Melanésia e Austrália[9]. No decorrer das discussões, conseguimos finalmente sair dos velhos debates em torno destes sistemas binários e partir para um estilo de análise comparativa nova e mais ambiciosa. Este tipo de análise lembra a discussão de Wittgenstein sobre o conceito de *jogo.* Não adianta perder-se num debate sobre a definição de *jogo,* concluiu Wittgenstein, pois *jogo* corresponde a uma "família de conceitos" inter-relacionados e parcialmente superpostos. Neste sentido, a organização dualista é semelhante ao

8. Deste ponto de vista a organização dualista é parecida às sociedades "frias" e totêmicas discutidas por Lévi-Strauss em *La Pensée Sauvage.*
9. Este simpósio, patrocinado pela Universidade de Harvard e pela Universidade Hebráica de Jerusalém, realizou-se em Jerusalém em 1983.

jogo. Em vez de mergulhar numa discussão sobre a sua definição, os contribuintes ao simpósio conseguiram estabelecer os parâmetros de uma série que abrange o conceito de organização dual. Verificamos que a série inclui elementos como cosmologia binária, teoria social dualista, instituições bifurcadas e até padrões de ação que tendem a manter equilíbrio entre forças ou partidos simétricos. Verificamos também que atuais sistemas empíricos geralmente combinam vários destes parâmetros, sem esgotar todas as possibilidades da série. Mostrou-se então ser de suma importância a combinação entre eles. Estas combinações só podem ser estudadas, no entanto, pelos métodos já mencionados, analisando-se as interações entre níveis diferentes da sociedade e, sobretudo, a interação entre estrutura e estratégias de ação estruturada. Esta abordagem fornece, assim, uma nova visão dos sistemas chamados dualistas através de um novo estilo de análise comparativa. Ao mesmo tempo, fornece a perspectiva de poder estudar os processos de desenvolvimento de sistemas dualistas, desde que ela demonstre conexões entre elementos da série e elementos de séries não-dualistas até agora inesperadas. Podemos então estabelecer várias seqüências possíveis de mudança em tais sistemas e verificar empiricamente a existência ou a freqüência de cada uma.

Aqui só posso falar resumidamente das perspectivas abertas por tais estudos. Ficou claro que a chamada organização dualista não é de forma alguma restrita às sociedades tribais de pequena escala. Encontra-se tal sistema não somente entre os Australianos e grupos indígenas do Brasil Central como também em sociedades como a de Fiji, em populações de vários milhões na África Oriental, em pequenos estados da Indonésia e até nos grandes impérios da antigüidade. Existem evidências de que o estado chinês antigo estava organizado como organização dual, assim como o antigo império egípcio, só que as feições do sistema variavam de caso para caso. No império egípcio, por exemplo, a divisão entre Alto Egito e Baixo Egito não era apenas uma distinção geográfica. Ela representava a complementaridade de opostos, sem a qual, no pensamento dos Egípcios, nenhuma unidade total poderia realizar-se. Assim, o Faraó, além de ser chamado formalmente "Imperador do Alto Egito e Baixo Egito" era também considerado a incorporação viva dos deuses Horus e Seth (Frankfort, 1948:19-22). Ora, Horus e Seth foram os deuses cuja hostilidade mútua e implacável era o próprio símbolo da inimizade. O Faraó continha, portanto, em si mesmo e assim sintetizava, os pólos da própria oposição cósmica. Sabemos também que o Império Incaico era organizado dualisticamente. Tanto a capital, Cuzco, como as regiões e comunidades do império fora daquela cidade, eram divididas entre as metades Hanan e

Hurin – divisão, aliás, que persiste até hoje em comunidades da serra andina.[10]

Estes dados demonstram conexões interessantes, indicando seqüências de desenvolvimento prováveis dos sistemas duais. É fácil ver, por exemplo, o elo entre a organização dual dos Jê e a soberania divina dos impérios da antigüidade. É a noção da manutenção terrestre do equilíbrio cósmico. Também é fácil ver como se pode passar do dualismo tribal para o dualismo imperial dos Inca, como certamente aconteceu, já que a organização incaica funcionava nos dois níveis e continua hoje em dia funcionando ao nível da comunidade, intermediária entre o tribalismo ultrapassado e o imperialismo extinto. Como explicar então o desaparecimento destes sistemas? É verdade que nem sempre somem completamente. Já verificamos a perduração do dualismo incaico nas comunidades andinas, séculos depois que a conquista espanhola destruiu o estado Inca. Não obstante, parece que mundialmente impérios e estados dualistas tendem a sumir. É a secularização que acaba com eles, porque resulta numa separação da esfera da política, da esfera da religião e da cosmologia. Portanto abala a soberania divina e acaba abalando os sistemas dualistas de uma maneira geral, porque estes só fazem sentido quando conseguem manter o elo entre o cósmico e o social.

As sínteses binárias encarnadas pelos sistemas dualistas perduram hoje em dia no folclore do povo em sociedades onde a política já foi desvinculada da cosmologia; mas perduram também na organização social e simbólica de sociedades que ficaram às margens da modernização. Foram estas as sociedades focalizadas em nosso simpósio sobre a organização dualista. Neste contexto, o livro recente de Clifford Geertz intitulado *Negara* é de especial interesse para nós. O livro trata do que Geertz chama "o estado teatro" na ilha de Bali no século passado. Geertz faz questão de sublinhar que neste estado o rei tinha obrigação de ser passivo, o centro numinoso do universo e o alvo de toda a cerimônia teatral que tornou Bali tão famosa e, para nós, tão exótica. Existia evidentemente política, e até politicagem, em Bali; só que esta política não se entende se a consideramos do ponto de vista das nossas categorias da ciência política. Trata-se, segundo Geertz, de outro tipo de sistema político, e esta argumentação demonstra o elo entre a sua análise e o nosso tema. Temos demonstrado que a organização dualista em sociedades de pequena escala é com freqüência uma espécie de encenação, que faz do foro da so-

10. Veja Zuidema 1962 e, para as comunidades andinas contemporâneas, Flores, 1971; Isbell, 1978 e Skar, 1981.

ciedade um palco para dramas sociais que ocultam (e têm por função ocultar) as divisões políticas. Não é por coincidência então que encontramos o estado teatro de Bali numa área do mundo conhecida por suas organizações e, até por seus estados, dualistas.

Com isto parece que já estamos bem longe, geográfica e intelectualmente, do nosso ponto de partida. Isto é o que eu pretendia. Queria mostrar como uma reflexão sobre o mal-entendido do meu livro sobre os Xavante podia conduzir-nos logicamente a repensar as sociedades do Brasil Central e a construir um estilo de análise que foge da antimonia improdutiva entre estrutura e estratégia e acaba mostrando as pistas do estudo do processo de mudança de sistemas dualistas. No caminho, conseguimos tirar esta problemática da área tradicional de estudos de parentesco e inseri-las nas discussões de cosmologia, de modernização e secularização, enfim da teoria social e política, embora uma teoria política também em vias de ser repensada antropologicamente.

É verdade que é muito difícil construir a história destes sistemas, uma vez que trabalhamos com tantas variáveis e com dados que ou são desiguais ou são carentes. Este fato me faz lembrar o famoso aparte do historiador francês comentando a obra genial de Marc Bloch sobre o feudalismo. Disse ele que Marc Bloch teria tornado a história muito difícil de fazer. Talvez o método que sugeri nesta palestra é, da mesma maneira, muito difícil de seguir, mas a meu ver a boa antropologia, aquela que se faz com garra e com imaginação, é sempre difícil de fazer. Espero pelo menos ter conseguido demonstrar aqui uma das maneiras de fazê-la, pois as análises dos sistemas centro-brasileiros desenvolvidas através dos anos por muitos estudiosos dos índios nos fornecem uma pista para a realização de pesquisas comparativas capazes de ultrapassar o falso dilema da escolha entre estrutura e estratégias.

BIBLIOGRAFIA

BARTH, F. 1959. Segmentary Opposition and the Theory of Games. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 89:5-21.

————— . 1966. *Models of Social Organization.* Londres: Occasional Paper Nº 23 of the Royal Anthropological Institute.

BOURDIEU, P. 1972. *Esquisse d une Thèorie de la Pratique.* Genebra/Paris: Libraire Droz.

FLORES, S. 1971. Duality in the Socio-cultural Organization of Seven Andean Populations. *Folk* 13:65-88.

FRANKFORT, H. 1948. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature.* Chicago: The University of Chicago Press.

FRIEDMAN, J. 1979. *System, Stucture and Contradiction in the Evolution of "Asiatic" Social Formations.* Copenhague: The National Museum.

GEERTZ, C. 1980. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali.* Princeton: Princeton University Press.
GODELIER, M. 1972. "Functionalism, Structuralism and Marxism" In *Rationality and Irrationality in Economics.* Londres/Nova Iorque: Monthly Review Press.
——————. 1975. "Modes of Production, Kinship and Demographic Structures" In *Marxist Analysis and Social Anthropology* (Bloch, M. ed.). Association of Social Anthropologists Studies Nº 3. Londres: Malaby Press.
ISBELL, B. J. 1978. *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village.* Austin: Institute of Latin American Studies. University of Texas.
KELLY, R. C. 1985. *The Nuer Conquest.* Ann Arbor: The University of Michigan Press.
KROEBER, A. 1942. The Societies of Primitive Man. *Biological Symposia.* 8:205-216.
LEACH, E. 1961. *Pul Eliya: a Village in Ceylon.* Cambridge: Cambridge University Press.
——————. 1969. *Genesis as Myth and other Essays.* Londres: Johnathan Cape.
——————. 1976. *Culture and Communication.* Cambridge: Cambridge University Press.
——————. 1977. [1954]. *Political Systems of Highland Burma.* Londres: The Athlone Press.
LEACOCK, S. 1968. Resenha de *Akwẽ-Shavante Society. American Anthropologist* 70:581-582.
LEHMAN, F. K. 1968. Internal Inflationary Pressures in the Prestige Economy of the Feast of Merit Complex. Trabalho apresentado na reunião de especialistas sobre o Sudeste da Ásia, em Dekalb, Illinois, E.U.A., (a sair).
LÉVI-STRAUSS, C. 1956. Les Organizations Dualistes, existent-elles? *Bijdragen Tot De Taal -, Land - En Volkenkunde* 112(2):99-128.
——————. 1962. *La Pensée Sauvage.* Paris: Librairie Plon.
MAYBURY-LEWIS, D. 1967. *Akwẽ-Shavante Society.* Oxford: The Clarendon Press.
——————. 1968. "The Murngin Moral" In *Kinship and Social Organization* (P. Bohannan e Middleton, orgs.). Nova Iorque: The Natural History Press: 340-357.
——————. 1984. *A Sociedade Xavante* (Tradução de Aracy Lopes da Silva). Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves.
——————. "Social Theory and Social Practice: Binary systems in Central Brazil" in *Dual Organization: a Study of Social and Symbolic Dualism* (D. Maybury-Lewis e U. Almagor, orgs.). (a sair).
RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1931. *The Social Organization of Australian Tribes.* Melbourne: The Oceania Monographs Nº 1. MacMillan.
SAHLINS, M. 1961. The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion. *American Anthropologist* 63:322-345.
SHAPIRO, W. 1971. Structuralism Versus Sociology: a Review of Maybury-Lewis, *Akwẽ-Shavante Society. Mankind* 8:64-66.
SKAR, H. 1981. *The Warm Valley People* Oslo: Universitetsforlaget.
SPENCER, P. 1976. Opposing Streams and the Gerontocratic Ladder: Two Models of Age Organization in East Africa. *Man* 11-153-175.
——————. 1978. "The Jie Generation Paradox" In *Generation and Time* (P. Baker e U. Almagor, orgs.). Londres: Hurst.
——————. "Models of Dual Age Organization and the Theory of Games and Dilemmas" In *Dual Organization: A Study of Social and Symbolica Dualism* (D. Maybury-Lewis e U. Almagor, orgs.). (a sair).
WOLF, E. 1975. Resenha de *Horizon, Trajets Marxistes en Anthropologie. Dialectical Anthropology* 1(1):99-104.
ZUIDEMA, R. T. 1972. *The Ceque System of Cuzco.* Leiden: The University Press.